



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Gnoza jako faktor rozwoju teologii

Author: Wincenty Myszor

Citation style: Myszor Wincenty. (2006). Gnoza jako faktor rozwoju teologii. "Studia Nauk Teologicznych PAN" (Nr 1 (2006), s. 115-131), DOI:10.24425/118070



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 1 – 2006

DOI 10.24425/118070

WINCENTY MYSZOR

GNOZA JAKO FAKTOR ROZWOJU TEOLOGII¹

Pod koniec II wieku Ireneusz, biskup Lyonu, autor pierwszej zachowanej polemiki antygnostyckiej, tak opisywał działania chrześcijańskich gnostyków: „Wysiłek ludzi przewrotnych, zwodniczych i obłudnych jest właśnie taki, jakiego podejmują się ci, co wywodzą się od Walentyna. To oni właśnie zwracają się z odpowiednimi mowami do tłumu, bacząc przy tym na tych, co przychodzą z Kościoła, tych sami nazywają «kościelnymi». I tak łapią prostaków i wabią ich udawaniem naszego wykładu nauki, aby ich częściej słuchano. Na nas skarżą się, że bez powodu powstrzymujemy się od łączności z nimi, choć – ich zdaniem – rozumieją rzeczy podobnie jak my. Skarżą się, że nazywamy ich heretykami, choć mówią to samo i uznają tę samą naukę. A jednak tym, których przez zwykłe pytania odwiedli od wiary i uczynili powolnymi sobie słuchaczami, opowiadają potem prywatnie swe niewypowiedziane tajemnice pełni. I myślą się ci wszyscy, co sądzą, że mogą odróżnić to, co jest podobne do prawdy od samej prawdy. Błąd jest bowiem ukryty, nosi pozory prawdy, jest upiękuszony, a prawda jest bez upiękшення. I dlatego błąd znajduje wiarę u dzieci. Ale jeśli ktoś ze słuchających zapyta o wyjaśnienia albo sprzeciwi się im, to uważają, że taki nie jest zdolny do przyjęcia prawdy i że nie posiada w sobie nasienia ich matki wysokości, że jest kimś z rejonu środkowego, to jest że jest psychikiem. I takiemu nie wyjaśniają w ogóle nic. Jeśli jednak ktoś oddał się im jak owieczka i przez naśladowanie ich otrzymał rodzaj ich zbawienie, to taki już się tak nadał, iż uważa, że już znajduje się w niebie, albo będąc na ziemi, że już wszedł do Pełni i ściska się ze swoim aniołem. Wpada w zuchwałość i wbija się w pychę piejąc jak kogut. Niektórzy z nich mówią wprawdzie często, że należy się odznaczać dobrymi obyczajami człowieka, który pochodzi z góry. Dlatego zalecają powagę zamiast zuchwałości. Jednak większość odrzuca to, co rzeczywiste i uważa siebie za doskonałych. Żyją bez czi i wstydu nazywając siebie dosko-

¹ Pierwszą część artykułu (1-4) opublikowałem wcześniej pod tytułem *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II wieku*, „Communio” 18(1998) nr 4(106), s. 75-91.

nałymi. Powiadają, że posiadają już to, co znajduje się w ich Pełni, to jest miejsce odpoczynku”².

Z uwag Ireneusza wynika, że chrześcijańscy gnostycy, których autor *Adversus Haereses* nazywa heretykami, uważali się za chrześcijan. Ireneusz zarzuca im posługiwanie się „naszym wykładem wiary”, mimo nauczania innych treści, odmiennych od kościelnej nauki. Gnostycy sądzili, że wykładają naukę chrześcijańską i nadają jej tylko głębszy sens, treść przeznaczoną tylko dla wtajemniczonych. Z racji dostępu do tajemnic wiary gnostycy wbijali się w pychę, choć Ireneusz odnotowuje także wśród nich potrzebę dobrych obyczajów, odpowiednich dla ludzi doskonałych. Nauczanie chrześcijańskich gnostyków był wyraźnie zaadresowane do ludzi Kościoła, a więc przeznaczone było dla chrześcijan. Nauczanie gnostyków nosiło pozory prawdy. Zdaniem Ireneusza bardzo trudno odróżnić pięknie wyglądający błąd od prawdy, która nie ma upiększenia. Właśnie takie czynniki między innymi uzasadniały zajęcie stanowiska wobec gnostycyzmu i to stanowiska teologicznie bardziej pogłębionego. Dyskusja i polemika Ireneusza wokół podstawowych zagadnień podjętych przez chrześcijańskich gnostyków II wieku wyznaczyła nowy etap rozwoju teologii.

Ireneusz w swoim dziele *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* (*Adversus Haereses*) został, jak sam wyznaje we wstępie swej pracy, niemal zmuszony do napisania polemiki, choć był przede wszystkim duszpasterzem, a nie uczonym czy filozofem. Z gnostykami spotykał się nie tylko osobiście w swojej pracy duszpasterskiej, ale także przez lekturę dzieła gnostyków, których znajomość wyraźnie potwierdził³. W konfrontacji z gnostyczną teologią zbudował, odwołując się do tradycji, teologię kościelną. Dla Ireneusza chrześcijańska gnoza była autentycznym partnerem w budowaniu teologii, podczas gdy dla jego następców Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, Hipolita czy Orygenesa obok gnostycyzmu pojawiali się także inni przeciwnicy doktrynalni. Ireneusz nie podchodził do gnostycyzmu jako do pewnej doktryny filozoficznej – nie chciał sam uchodzić za filozofa. Jego ujęcie cechuje punkt widzenia duszpasterza i teologa. Właśnie na przykładzie teologii Ireneusza możemy łatwiej obserwować rozwój nauki kościelnej w II wieku⁴.

² Ireneusz, *Adversus Haereses* III, 15,2 (dalej cytuję: Ir. AH).

³ Por. przykładowo znajomość treści *Apokryfu Jana* w AH I, 29: *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices* II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502,2, ed. by M. Waldstein, F. Wisse, Leiden 1995, s. 188-192.

⁴ Hipolit na przykład w polemice z gnostykami starał się wykazać pokrewieństwo gnostycyzmu z filozofią por. K. Koschorke, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner „Refutatio omnium haeresium”*, Göttinger Orientforschungen, VI, Reihe Hellenistica, Bd. 4, Wiesbaden 1975.

Jakie problemy teologiczne stały się przedmiotem tej dyskusji? Gnostycyzm II wieku można rozpatrywać pod różnym kątem: jako problem historyczny, religioznawczy, problem pochodzenia, organizacji. Nas interesuje zagadnienie teologii. Rzecz oczywista, w pierwszym rzędzie chodzi o gnostycyzm w znaczeniu ścisłym, to jest jako herezji chrześcijańskiej. Dla chrześcijańskiej teologii najważniejsza była teologia chrześcijańskich gnostyków. Wprawdzie zarówno Ireneusz, jak i badacze współcześni dostrzegają istnienie gnostycyzmu pozachrześcijańskiego, a więc formę gnozy niechrześcijańskiej. Ma ona wielkie znaczenie dla wyjaśnienia wielu szczegółów gnostycyzmu chrześcijańskiego. Dla rozwoju nauczania kościelnego liczy się jednak tylko forma chrześcijańska.

Po odkryciu tekstów z Nag Hammadi dysponujemy źródłami, które pozwalają konfrontować informacje Ireneusza z danymi w utworach chrześcijańskich gnostyków. Dla obserwacji teologii kościelnej liczą się w tym zbiorze oryginalnych utworów tylko te, które zastały napisane przez chrześcijan. Bliższe zapoznanie się z tymi tekstami przekonuje nas, że prawdopodobnie wszystkie utwory, nawet te, które w treści nie zawierają żadnych aluzji chrześcijańskich, albo tylko śladowe, mogły być przez chrześcijańskich gnostyków czytane. Niektóre utwory są wyraźnie zredagowane w taki sposób, aby mogły być zrozumiane przez chrześcijańskiego czytelnika. Do takich należy wspomniany już *Apokryf Jana*. Ireneusz zaliczył treść tego utworu do poglądów gnostyków, których nazywa barbelognostykami. *Apokryf Jana* faktycznie nie ma w swej treści teologicznej elementów chrześcijańskich, mimo że występuje w utworze Jezus i jego apostołowie. Idąc jednak za Ireneuszem, który konfrontował teologię kościelną przede wszystkim ze szkołą Walentyna, wybieramy ze zbioru z Nag Hammadi utwory, które zachowują związki z poglądami walentynian. W bibliotece z Nag Hammadi brak jednoznacznego przekazu o przynależności danych utworów do piśmiennictwa walentynian. Określenie „walentynianie” pochodzi z pism polemistów antygnostyckich. Jednak niektóre utwory gnostyków wykazują wiele elementów wspólnych z teologią opisaną przez pisarzy kościelnych jako teologia walentynian⁵. Za utwory walentyniańskiego pochodzenia na ogół uznaje się *Tractatus Tripartitus* z pierwszego kodeksu z Nag Hammadi (dalej podaję jako: = NHC I,5; cyfra 5 oznacza miejsce zajmowane przez utwór na kartach kodeksu), *Ewangelię Filipa* (NHC II,3), *Pierwszą Apokalipsę Jakuba* (NHC V,3), *Wyjaśnienie gnozy* (NHC XI,1) i *Expositio valentiniana* (NHC XI,2). Prawdopodobnie walentyniańskie są *Wypowiedź o zmartwychwstaniu* (NHC I,4) i *Ewangelia prawdy* (NHC I,4). Możliwe związki

⁵ Por. H.M. Schenke, *Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschließung der Nag-Hammadi-Texte*, w: J. Irmscher, K. Treu, *Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller*, Historie, Gegenwart, Zukunft, Texte und Untersuchungen 120, Berlin 1977, s. 210.

z doktryną walentynian wykazują *Egzegeza na temat duszy* (NHC II,6) i *Authentikos Logos* (NHC VI,3). Niektóre utwory mogły być przeredagowane w duchu teologii walentynian (*Modlitwa Pawła Apostoła* – NHC I,1 i *List Eugnostosa* – NHC III,3)⁶. Jeśli chodzi o szczegóły, badacze biblioteki z Nag Hammadi różnią się w swoich poglądach. Różnice dotyczą między innymi pytania, któremu z danych utworów przypisać autorstwo walentynian⁷. Dla naszych rozważań najważniejsze są kryteria doktrynalne. Naukę walentynian łączyły z gnostycyzmem podstawowe idee gnostyczne. Gnostycyzm natomiast wyróżniał się wśród innych form religijności antycznej przez kilka charakterystycznych elementów treści, które warto tu przypomnieć. Gnostycyzm cechuje przede wszystkim ontologiczny dualizm. Chodzi o dualizm w opisie genezy i stanu rzeczywistości. Według gnostyków istnienie faktyczne przypada sferze duchowej, związanej z najwyższym bytem; natomiast sfera materialna, widzialna istnieje pozornie i do czasu. Gnostycyzm charakteryzuje podział ludzi na dwie kategorie: część ludzi nie będzie zbawiona, ponieważ nie jest zdolna do gnozy, druga zaś część ze względu na naturalną zdolność, współistotowość z Bogiem, czyli swoją boską cząstkę jest zdolna się zbawić. Gnostycy przyjmowali konieczność przekazania gnozy jako objawienia, łącząc je z postacią „zbawcy”, który gnozę przynosi. Treść gnozy dotyczyła ich boskiego pochodzenia, powstania świata widzialnego, sposobu zbawienia. Tłem dla wykładu tych poglądów była swoista kosmologia, która traktowała o upadku w świecie boskim jako przyczynie powstania świata materialnego i pośrednio także o upadku człowieka, którego skutkiem jest jego pobyt na świecie i w materialnym ciele. Gnostycyzm przyjmował w odniesieniu do pewnych aspektów swojej doktryny postać bardziej lub mniej mitologiczną. Najbardziej mitologia zazna-czyła się w kosmogonii i antropogonii⁸.

W walentynianizmie chodziło niewątpliwie o postać chrześcijańską gnostycyzmu⁹. Był to gnostycyzm, który powstał jako chrześcijański, a nie dopiero

⁶ E. Thomassen, *Un corpus valentinien*, w: *Les textes de Nag Hammadi et le probleme de leur classification*, Actes du colloque tenu a Québec du 15 au 19 septembre 1993, ed. L. Painchaud et A. Pasquier, Québec 1995, s. 258; podobnie K.W. Tröger, *Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung*, w: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, Berlin 1980, s. 22.

⁷ Na przykład M.R. Desjardins, *Sin in Valentinianism*, Atlanta 1990, 6-7 zalicza do walentyniańskich utworów: *Modlitwę Pawła Apostoła* i uznaje za prawdopodobnie walentyniańskie *Drugą Apokalipsę Jakuba* (NHC V,4) i *List Piotra do Filipa* (NHC VIII,2) – podaje z E. Thomassenem. H. Strutwolf do walentyniańskich tekstów z biblioteki z Nag Hammadi zalicza *Ewangelię prawdy*, *Wypowiedź o zmartwychwstaniu*, *Tractatus Tripartitus*, *Ewangelię Filipa* i *Pierwszą Apokalipsę Jakuba*, *Expositio Valentiniana*. H. Strutwolf, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993, s. 21 n.

⁸ Por. W. Myszor, *Gnostycyzm w tekstach z Nag Hammadi*, „*Studia Antiquitatis Christianae*” 1977 z. 1-2, s. 121-266; zwłaszcza *Podstawowe elementy treściowe gnostycyzmu nowych tekstów*, s. 196-249. Por. także podręcznikowe opracowanie: H.J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*, Stuttgart 1996, s. 167-194.

w wyniku „chrystianizacji” niechrześcijańskiego systemu. Nie sposób przedstawić wszystkich elementów gnostycyzmu, które walentynianie uwzględnili w swojej teologii. Zwrócimy uwagę najpierw na te, które pojawiają się w oryginalnych tekstach źródłowych, a niektóre z nich porównamy z informacjami Ireneusza.

2

W walentyniańskiej nauce o pełni bytu bożego, tj. o „Pleroma”, pojawia się niemal stale pogląd o istnieniu trzydziestu eonów, hipostaz wyrażających ową pełnię. W niektórych traktatach u szczytu Pleroma pojawia się boska diada, albo monada. Komentatorzy wyjaśniają, że idea monady stanowi próbę dostosowania gnostyckiej nauki o Bogu do chrześcijańskiego monoteizmu¹⁰. W *Ewangelii prawdy* gnostycki autor pominął wykład nauki o eonach boskiej pełni i przedstawił jej strukturę według schematu „Ojciec – Syn – Duch”, w czym można dostrzec także próbę dostosowania gnostyckiej nauki do kościelnego nauczania. Podobnie w *Tractatus Tripartitus* autor wprowadzie wymienia niezliczone eony pleromy, jednak na szczycie boskiego bytu sytuuje pierwotną „trójkę”¹¹. Nauka o upadku i powstaniu świata materialnego u walentynian łączy się najczęściej z mitem Sophii. W niektórych utworach walentynian brak jednak systematycznego wykładu tego mitu; raczej zakłada się, że jest znany (na przykład w *Ewangelii Filipa*). W *Tractatus Tripartitus* eonem, który upada, występuje z boskiej pełni jest nie Sophia, lecz Logos. Autor tego traktatu ocenia jego upadek względnie pozytywnie. Upadek Logosu i związane z nim powstanie świata oraz zaistnienie człowieka w ciele dokonuje się za zgodą Boga. Są to etapy planu zbawczego, *oikonomia*¹². Cechą wyróżniającą naukę walentynian jest pogląd o trzech rodzajach ludzi i odpowiednio trychotomiczna antropologia. Walentynianie uznawali, że ludzie dzielą się na „pneumatyków”, czyli ludzi duchowych, doskonałych, „psychików”, czyli ludzi zmysłowych, oraz „hylików”, czyli ludzi cielesnych, materialnych. Podział ten miał swój odpowiednik w antropologii. Tylko część duchowa („pneumatyczna”) nadaje się do zbawienia, czyli połączenia z Bogiem, gdyż tylko ona od niego bezpośrednio pochodzi. Tylko ten element człowieka daje pewność zbawienia. Część zmy-

⁹ Por. G. Quispel, *Gnoza*, Warszawa 1988, s. 136-149; H. Jonas, *Religia gnozy*, Kraków 1994, s. 189-211; K. Rudolph, *Gnoza*, Kraków 1995, s. 279-287.

¹⁰ Por. Strutwolf, dz. cyt., s. 39.

¹¹ Por. W. Myszor, *Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków*, „Studia Antiquitatis Christianae” 5(1984) z. 5, s. 13 nn. (Rozprawa odwołuje się przede wszystkim do *Tractatus Tripartitus* i *Expositio Valentiniana*).

¹² Por. W. Myszor, *Oikonomia w gnostyckim Tractatus Tripartitus z I kodeksu z Nag Hammadi*, „Studia Theologica Varsaviensia” 23(1985) nr 2, s. 197-215.

słowa wyraża wprawdzie możliwość zbawienia, dzięki wolnej woli, przez wybór etyczny, zapewnia jednak zbawienie mniej doskonałe. Zbawienia nie dostąpi w ogóle ciało, czyli część hyliczna człowieka. Na poziomie „psychicznym” walentynianie umieszczali stwórcę świata, demiurga, który nieświadomie działał pod wpływem stwórczej „Mądrości” („Sophia”) albo „Logosu” i mógł – podobnie jak „psychicy” lub część „psychiczna” człowieka – osiągnąć pewien niższy rodzaj zbawienia. Wprawdzie *Ewangelia prawdy* zaciera wyraźny walentyniański podział na trzy kategorie ludzi i odwołuje się do schematu dwu klas, ale w pozostałych tekstach walentynian trójpodział wydaje się najbardziej wyróżniającym poglądem ich doktryny.

Najbardziej interesujące poglądy sformułowali walentynianie w zakresie chrystologii, a szerzej w swej nauce o zbawieniu i zbawcy. W źródłach referowanych przez Ojców Kościoła rozróżnia się w walentyniańskiej chrystologii dwie szkoły: zachodnią, którą reprezentowali Ptolemeusz i Herakleon¹³ oraz wschodnią, która odwoływała się do poglądów Teodota. Zasadnicza różnica między tymi kierunkami dotyczyła chrystologii. Według zachodniego walentynianizmu Chrystus „składał się” z części duchowej (*pneuma*), która pochodziła od Sophii oraz z „psychicznego” ciała. Wschodnia szkoła uczyła tylko o duchowym (*pneuma*) ciełe. Na takiego Jezusa, człowieka zrodzonego przez Maryję, zstąpił w chwili chrztu Zbawca i opuścił go przed śmiercią na krzyżu. Dla wschodniego walentynianizmu Jezus, mając „duchowe” (pneumatyczne) ciało, nie był zdolny do cierpienia i śmierci. Dla zachodnich walentynian Jezus, mając ciało zmysłowe, czyli „psychiczne”, był zdolny cierpieć. Tak więc już na poziomie przekazanych przez polemistów kościelnych informacji o chrystologii walentynian możemy wnioskować, że szkoła zachodnia skłaniała się bardziej do przyjęcia realności cierpienia i śmierci Jezusa na krzyżu. W chrystologii obydwu szkół była realizowana zasada, którą znała także nauka kościelna. Według tej soteriologicznej zasady, Chrystus nie zbawił tego, czego nie przyjął. Walentynianie przyjmowali możliwość zbawienia „psychików”, do których zaliczali ludzi Kościoła, stąd i „ciało psychiczne” Chrystusa, które łączyli z Kościołem, wskazywało na zbawienie w Kościele nie tylko ludzi duchowych (*pneuma*), ale także psychików. W walentyniańskich tekstach z Nag Hammadi zbliżenie do nauki kościelnej jest jeszcze bardziej widoczne. *Ewangelia prawdy* sprowadza trzy postacie Chrystusa w jedną, zarzuca doketyzm i rozwija autentyczną teologię śmierci krzyżowej Chrystusa¹⁴. Chrystus wprawdzie objawił na krzyżu przede wszystkim gnozę, tj. postanowienie Ojca, ale także, mimo że był nieśmiertelny, zbliżył się do śmierci. Chrystologię dwu natur rozwija także walen-

¹³ Por. Herakleon, *Fragmenty*, tłum. St. Kalinkowski, wstęp i komentarz W. Myszor, „Studia Theologica Varsaviensia” 18(1980) nr 2, s. 265-298.

¹⁴ S. Arai, *Die Christologie des Evangelium veritatis*, Leiden 1964, s. 62-93: opowiada się za interpretacją EvVer: NHC I, 31,5 „przyszedł w ciełe podobieństwa” jako ciełe „duchowym” Chrystusa. Jednak tendencja antydoketyczna utworu wydaje się wyraźna.

ty니아ńska *Wypowiedź o zmartwychwstaniu*¹⁵. Chrystus przezwyciężył śmierć, dlatego że był Bogiem i jednocześnie uratował człowieczeństwo, będąc człowiekiem. W *Tractatus Tripartitus* chrystologia przypomina tradycje orientalnej szkoły walentynian. Autor tego dzieła naucza o „duchowym” ciele Zbawcy. Jednocześnie mówi o realnym wcieleniu¹⁶ i stara się przekształcić chrystologię gnostycką w chrystologię niedoketyczną¹⁷. Chrystologia *Ewangelii Filipa* wydaje się bardziej przywiązana do ogólnognostyckich wyobrażeń o zbawcy. Ciało Jezusa jako „duchowe” powstaje w łonie „Pleromy”¹⁸. Na krzyżu śmierć poniósł syn Józefa¹⁹. W *Ewangelii Filipa* znajdujemy wypowiedzi zbliżone treścią do nauki kościelnej, ale także zupełnie tej nauce obce. Wynika to prawdopodobnie z różnorodności źródeł, którymi posłużył się autor tej *Ewangelii*. W *Pierwszej Apokalipsie Jakuba* pojawia się gnostyckie rozróżnienie duchowego Zbawcy, niezdolnego do cierpienia, obok „psychicznego” Chrystusa, w którym Zbawca przebywa na czas ziemskiego objawienia. Autor rozróżnia także Zbawcę duchowego i Syna Bożego²⁰. W innym walentyniańskim dziele *Expositio valentiniana* pojawia się dualistyczne ujęcie chrystologii. W niektórych szczegółach traktat przypomina relację Ireneusza na temat poglądów Ptolemeusza, ucznia Walentyna²¹. Walentyniańska koncepcja chrystologii odwoływała się zatem do schematu dwu natur w Chrystusie i w niektórych rozwiązaniach wyraźnie odchodziła od prostego doketyzmu.

W zakresie eschatologii utwory walentynian przedstawiają tak zwaną „eschatologię dwu etapów”. Po zniszczeniu bytów materialnych, „hylicznych”, byty „zmysłowe”, czyli „psychiczne” oraz „duchowe”, czyli „pneumatyczne” w pierwszej fazie oczekują razem, najpierw w ogdoadzie, czyli poza „Pleromą”. Następnie, w drugiej fazie, tylko byty „duchowe” przechodzą do zbawienia w pełni boskiego bytu, czyli w Pleromie²². Walentyniańskie utwory z Nag

¹⁵ „Syn Boży jednak, Reginosie, był Synem Człowieczym i łączył je obydwie, posiadając człowieczeństwo i bóstwo, aby, z jednej strony pokonać śmierć przez to, że był synem Bożym, zaś z drugiej strony – przez Syna Człowieczego odnowienie (*apokatastasis*) nastąpiło w Pełni, ponieważ preegzystował jako najwyższe nasienie prawdy, zanim powstała budowa świata”. NHC I, p. 44,22-36.

¹⁶ NHC I, p. 115,11-25.

¹⁷ Por. L. Painchaud, E. Thomassen, *Le traité tripartite*, Québec 1989, s. 11-17; J.D. Dubois, *La sotériologie valentinienne du Traité Tripartite* (NH I,5), w: L. Painchaud, E. Pasquier, *Les Textes de Nag Hammadi et le probleme de leur classification*, Bibliothéque Copte de Nag Hammadi, Section: „Etudes” 3, Québec 1995, s. 223-225.

¹⁸ NHC II, p. 71,3-15. Por. komentarz H.M. Schenke, *Das Philippus-Evangelium*, Berlin 1997, s. 419-421.

¹⁹ NHC II, p. 73,8-15.

²⁰ A. Veilleux, *Le premiere Apocalypse de Jacques* (NH V,3), *Le seconde Apocalypse de Jacques* (NH V, 4), Québec 1986, s. 9 n.

²¹ Por. J.E. Ménard, *L'Exposé valentinien, Les Fragments sur le bapteme et sur l'eucharistie*, Québec 1985, 4 nn; por. także E. Thomassen, *The Valentinianism of the Valentinian Exposition* (NHC XI,2), *Muséon* 102(1989), s. 225-236.

Hammadi naukę o dwu fazach zbawienia łączą – podobnie jak w chrystologii – z innymi poglądami. Autor *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu* przejął kościelną naukę o zmartwychwstaniu ciała i połączył ją z walentyniańskim poglądem o prezytywnym znaczeniu zmartwychwstania dzięki gnozie jako warunkowi koniecznym dla drugiego eschatologicznego zmartwychwstania. Drugie zmartwychwstanie jest przedstawione jako wejście do pełni bożego bytu²³. W *Ewangeliu Filipa* obok nauki o prezytywnym, aktualnym zmartwychwstaniu przez gnozę znajdujemy eschatologię dwu faz, podobnie jak w innych źródłach walentynian²⁴. Brak natomiast dwufazowej eschatologii w *Ewangeliu prawdy*. Eschatologia dwu faz znajduje się wyraźnie w *Tractatus Tripartitus*²⁵. Inne pisma walentyniańskie z biblioteki z Nag Hammadi ujawniają mniej lub bardziej wyraźnie podobny schemat.

3

Jak oceniał Ireneusz tego rodzaju spekulacje teologiczne gnostyków? „Przypatrzmy się teraz zmienności ich opinii. Jeśli dwu lub trzech z nich mówi na temat tych samych spraw albo porusza te same zagadnienia, to okazuje się, że nie zgadzają się nie tylko co do treści, ale nawet używają przeciwstawnych określeń”²⁶. Ireneusz ilustruje w dalszych wywodach, w jaki sposób Walentyn i jego uczniowie różnili się między sobą²⁷. W celach polemicznych Ireneusz eksponował nie tylko wielkie zróżnicowanie poszczególnych poglądów walentynian, ale wskazywał na ich absurdalność²⁸, nieścisłość²⁹. Wydaje się, że również w tym celu, dla ukazania dziwacznych poglądów walentynian, eksponował elementy mitologiczne ich doktryny. Był to jednak cel apologetyczny i polemiczny. Można to zrozumieć jako metodę. Czy jednak Ireneusz zrozumiał intencje gnostyków oraz ich rozwiązania niektórych problemów teologicznych?

Rozważaniom gnostyków Ireneusz zarzucał, że są nierozumne, a sami gnostycy zbyt pewni siebie³⁰. Gnostycy bezczelnie twierdzą o sobie, że znają niewypowiedziane tajemnice Boga³¹. Uważają się za równych Bogu³². Uważają się za doskonałych i dlatego są pewni zbawienia³³. Dostrzegamy tu wyraźnie po-

²² Por. Strutwolf, dz. cyt., s. 181-187.

²³ Tamże, s.187-194.

²⁴ Tamże, s.194-198.

²⁵ Tamże, s. 208.

²⁶ Ir. AH I, 11,1.

²⁷ Ir. AH I, 11,1-12,4.

²⁸ Ir. AH I, 31,3.

²⁹ Ir. AH II, 3,1 i nn.

³⁰ Ir. AH II, 28,6; IV, 38,4.

³¹ Ir. AH II, 26,1.

³² Ir. AH IV, 38,1.

głądy „duchowych”, czyli „pneumatyków” ze szkoły Walentyna. W ujęciu Ireneusza przeważa punkt widzenia duszpasterza. Pojawiają się jednak i przesłanki teologiczne. Gnostycy – zdaniem Ireneusza – wynoszą się nawet ponad Boga, który ich stworzył³⁴. Wyraźnie chodzi tu o gnostyckiego „demiurga”, stwórcę świata, a więc – ze sfery „psychicznej”. Ireneusz akceptował gnostyckie dążenie do zbawienia. Nie uznawał jednak drogi, którą proponowali gnostycy. Gnostycy jego zdaniem „przekraczali prawo ludzkiego rodzaju i chcą stać się podobni Stwórcy zanim jeszcze stali się ludźmi i nie uznają żadnej różnicy między niestworzonym Bogiem a stworzonym teraz człowiekiem”³⁵. Tymczasem dla Ireneusza być człowiekiem oznacza być stworzonym i uznać Boga za swego Stwórcę. Myśl o Bogu Stwórcy i o człowieku jako istocie stworzonej została w teologii Ireneusza tak wyeksponowana właśnie z racji teologicznej polemiki z teologią gnostyków³⁶. Z tej teologicznej zasady Ireneusz wyprowadził wniosek w antropologii. Być stworzonym oznacza dla niego być ciałem. Ciało człowieka jest widzialnym wyrazem jego stworzoneości. Głównym zagadnieniem teologicznym w nauce o Bogu jest nauka o Bogu Stwórcy, ale także o tym samym Bogu jako Zbawcy. Jeśli gnostycy rozdzielali dzieło stworzenia i dzieło zbawienia, podobnie jak Boga Stwórcę i Boga Zbawcę, to Ireneusz łączy je: ten sam Bóg stwarza człowieka i zbawia³⁷. Dla oceny świata stworzonego oznacza to, że świat jest dobry; dla oceny dzieła zbawienia zaś oznacza, że chodzi o zbawienie nie tyle od ciała i odpowiednio uwolnienie od świata, ale o zbawienie przez ciało i przez świat. W taki kontekst myślenia Ireneusz wpisuje w swojej teologii koncepcję Wcielenia Syna Bożego. Chrystus miał zostać człowiekiem, aby ukazać, co znaczy być człowiekiem, to jest, co znaczy być stworzonym. Gnostycy odmawiając Jezusowi człowieczeństwa, w znaczeniu ciała, nie rozumieją dzieła zbawczego Boga. Dla ukazania wartości stworzonego świata, jego dobroci i przydatności dla zbawienia człowieka, Ireneusz rozwinął ideę historii zbawienia³⁸. Ważnym elementem teologicznej treści historii zbawienia u Ireneusza okazuje się idea jedności Starego i Nowego Testamentu. Ireneusz odwołał się tu znów do jedności Boga, tego samego w Starym i Nowym Testamencie³⁹. Innym aspektem historii zbawienia jest postęp i eskalacja objawie-

³³ Ir. AH IV, 1,1.

³⁴ Ir. AH II, 25,4.

³⁵ Ir. AH IV, 38,4 („supergradientes legem humani generis et antequam fiant homines iam volunt similes esse factori Deo et nullam esse differentiam infecti Dei et nunc facti hominis”).

³⁶ Por. B. Aland, *Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums*, w: *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, s. 163-176. Y. Torisu, *Gott und Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon*, Nettetal 1991, s. 141-156.

³⁷ Por. N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburg 1966, s. 189-195.

³⁸ Por. A. Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk „Adversus Haereses” des Hl. Irenäus von Lyon*, Leipzig 1957.

nia Boga ludziom. Od Starego Testamentu aż do objawienia przez Jezusa Chrystusa Ireneusz dostrzega postęp i wzrost, ale jednocześnie też przygotowanie człowieka na przyjęcie objawienia. Dla wyrażenia całokształtu działania Boga jak i poszczególnych Jego aktów Ireneusz posłużył się pojęciem *oikonomia*, *dispositio*. Włączył także pojęcie *anakephalaiosis*, *recapitulatio*⁴⁰. Chrześcijańscy gnostycy również posługiwali się tymi terminami⁴¹. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że gnostycy chrześcijańscy wykorzystali termin kościelnego nauczania, niż przeciwnie, że Ireneusz wykorzystał terminologię zastosowaną przez gnostyków. Istnieje także inna możliwość: zarówno chrześcijańscy gnostycy, jak i ich przeciwnik Ireneusz odwoływali się do wcześniejszej wspólnej tradycji chrześcijańskiego nauczania. Być może spekulacje chrześcijańskich gnostyków przyczyniły się tylko do przypomnienia tej terminologii i nadania jej treści w ujęciu polemicznym wobec gnostyków. Kluczową postacią w historii zbawienia jest Jezus Chrystus. Jeśli gnostycy chrześcijańscy starali się jak najbardziej zbliżyć do nauczania kościelnego, to Ireneusz w polemice z nimi ukazywał te aspekty chrystologii, które gnostycy pomijali i które jego zdaniem należało przypomnieć. „Według walentynian Jezus, który zjawił się według planu zbawienia (*dispositio*), był tym samym, który przeszedł przez Maryję; i to na niego zstąpił z wysokości Zbawca, którego nazywają także Chrystusem (...) wprowadzie językiem wyznają jednego Chrystusa Jezusa, ale dzielą go w swoich poglądach o nim. Jest tak, jak już przedstawiliśmy, a taki jest w końcu ich pogląd: według nich kimś innym jest Chrystus wysłany przez Jednorodzonego dla przywrócenia pełni i kimś innym jest Zbawca wysłany dla chwały Ojca, i kimś innym jest ten, który pochodzi z planu zbawienia i który cierpiał, który nosił Chrystusa, tego, który go opuścił, czyli Zbawca wracający do Pełni”⁴². Ireneusz w miarę dokładnie referuje poglądy walentynian, choć moglibyśmy dla ich obrony przytoczyć ich opinie bardziej pojednawcze wobec nauki kościelnej. Ireneusz oburza się na „dzielenie” Chrystusa. Stale i wielokrotnie powtarza o Jezusie Chrystusie, że jest „jeden i ten sam”⁴³. Oddzielenie Jezusa i Chrystusa sprzeczne jest z nauką o wcieleniu Słowa⁴⁴. Jezus Chrystus jest kimś jednym⁴⁵. W walce o jedność Jezusa Chrystusa Ireneusz rozwinął terminologię,

³⁹ Brox, dz. cyt., s. 181 n.

⁴⁰ Tamże, s. 182-189.

⁴¹ Zwróciliśmy uwagę na pojęcie *oikonomia* w *Tractatus Tripartitus*. Por. Myszor, art. cyt., s. 214. Brak natomiast w tekstach gnostyckich pojęcia *anakephalaiosis*.

⁴² Ir. AH III, 16,1.

⁴³ Por. A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, s. 212-214.

⁴⁴ Tu przytacza Ireneusz precyzyjnie choć nie dosłownie pogląd walentynian, że Jezus urodził się jako człowiek „per Mariam” a nie „ex Maria”, czyli nie przyjął od niej rzeczywistego ciała; por. M. Tardieu, „Comme à travers un tuyau”. *Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair celeste du Christ*, w: *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section Etudes 1, Quebec 1981, s. 151-180.

⁴⁵ Por. A. Houssiau, *La christologie de saint Irénée*, Louvain 1955, s. 186-215.

która zdaje się niemal zapowiadać formuły nestoriańskie⁴⁶. Jedność Chrystusa według Ireneusza polega na zjednoczeniu Logosu z ciałem⁴⁷. Tym samym byłby Ireneusz zwolennikiem tak zwanej chrystologii Logosu, dokładniej zaś schematu chrystologicznego *Logos-sarks*. Wprawdzie nie przeczy istnieniu ludzkiej duszy Jezusa⁴⁸, jednak polemika z gnostycyzmem, który wykluczała ciało z udziału w zbawieniu oraz antygnostyckie założenie jego teologii – utożsamienie człowieczeństwa z bytem stworzonym i cielesnym – uwrażliwiła go na ten aspekt chrystologii. Najważniejszym zagadnieniem chrystologii była nauka o zbawczym znaczeniu śmierci Chrystusa na krzyżu. Tu warto przypomnieć pogląd gnostyków. Zasadniczo odrzucali rzeczywistość śmierci na krzyżu i budowali różne teorii interpretacji przekazów Nowego Testamentu. Wbrew logice swojego systemu, który odrzucał znaczenie śmierci, tak jak odrzucał znaczenie ciała, zajmowali się jednak zagadnieniem śmierci Zbawcy. Wydaje się, że chodzi tu o potężny wpływ kościelnego nauczania.

Jak przedstawił zagadnienie śmierci Jezusa Ireneusz? Warto przytoczyć tu interesującą wypowiedź Ireneusza: „Tak, jak (Chrystus) był człowiekiem, aby być kuszonym, tak był Słowem (Logos), aby być otoczony chwałą. I właśnie Logos spoczywał, gdy był kuszony, (znieważony), krzyżowany i umierał, człowiek zaś został wchłonięty (współpracował), gdy (aby) zwyciężał, wytrwał i udzielał dobrodziejstw, zmartwychwstał i został wzięty (do nieba). Tym jest więc Syn Boży, nasz Pan, Słowo Ojca i Syn Człowieczy”⁴⁹. Ireneusz mówi tu jakby o dwu podmiotach; jakby o nieobecności Słowa, gdy cierpiał i umierał na krzyżu Syn Człowieczy i o zwycięstwie Słowa, gdy Człowiek został „wchłonięty” lub gdy „współpracował”, według drugiej wersji⁵⁰. Oczywiście nie może być mowy o wpływie teologii gnostyków na wypowiedź Ireneusza, który tak często i z uporem mówił o „jednym i tym samym” Chrystusie. Jednak, tak jak wśród gnostyków pojawił się problem zbawczej wartości śmierci Jezusa, tak w teologii kościelnej coraz wyraźniej pojawiał się problem wyjaśnienia dwoistości Chrystusa⁵¹.

W eschatologii Ireneusza możemy również odnaleźć ujęcia polemiczne. Ireneusz wraca do zagadnienia ciała. Gnostycka interpretacja zmartwychwstania, ta najbardziej zbliżona do ujęcia w nauczaniu kościelnym, to jest w *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu* (*Liście Rheginosa*), mówi tylko o zmartwychwsta-

⁴⁶ Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg 1979, s. 218.

⁴⁷ Por. Grillmeier, dz. cyt., s. 218 n.

⁴⁸ Ir. AH III, 22,1.

⁴⁹ Ir. AH III, 19,3. Tekst przekazany jest w tłumaczeniu łacińskim i w greckim fragmencie u Teodoreta, Eranistes 3 (Fr.gr.29), które nieco różnią się jeśli chodzi o słowa i sens.

⁵⁰ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 117 (Kelly idzie tylko za jedną wersją tekstu).

⁵¹ O wzajemnym zbliżeniu stanowisk mówi D.Voorgang, *Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis*, Frankfurt am Main 1991, s. 290.

niu duchowym⁵². W interpretacji 1Kor 15,10 *Ewangelia Filipa* mówi o „duchowym ciele”, którym jest Logos i o „krwi”, którą jest Duch święty⁵³. Gnostycy odwoływali się do autorytetu Apostoła Pawła⁵⁴. Według Ireneusza konsekwencją takiej interpretacji jest zaprzeczenie zmartwychwstaniu Chrystusa⁵⁵, zaprzeczenie w ogóle zmartwychwstaniu ciała⁵⁶ i zbawieniu ciała⁵⁷. Dla Ireneusza zmartwychwstanie w ciele oznacza również obdarowanie ciała Duchem, jego prawdziwe ożywienie. Jego zdaniem jednak ciało zmartwychwstałe nie przestaje przez to być ciałem, chociaż przybiera właściwości Ducha⁵⁸.

4

To tylko niektóre elementy teologii Ireneusza, które rozwinął on w nauczaniu kościelnym w polemice z gnostycyzmem. W teologii Ireneusza możemy także znaleźć przesłanki wypracowanej metodologii polemiki teologicznej. Gnostycy, podobnie jak Marcjon, odwoływali się do Pisma Świętego⁵⁹. Ireneusz podjął pytanie, kto i jak ma interpretować Biblię⁶⁰. Odrzucał nie tylko elementy treściowe gnostyckiej egzegezy, to znaczy gnostycką mitologię odwołującą się do tekstów biblijnych, ale przede wszystkim tajemny, ezoteryczny charakter pism, które gnostycy włączyli do swojej tradycji⁶¹. Zgłaszał także swoje podejrzenia wobec metody alegorycznej interpretacji tekstów biblijnych, chociaż sam ją również stosował odpowiednio do danego tekstu, na przykład do przypowieści. Kwestionując różnorodność gnostyckiej egzegezy, Ireneusz opowiada się za jednoznacznością tekstu biblijnego. Świadomy jest trudności,

⁵² NHC I, p. 46,21-24.

⁵³ NHC II, p. 56,26-57,7; *Teksty z Nag Hammadi. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 20, Warszawa 1979, s. 244 n. Podobną interpretację znał także Klemens Al. Pedagog (II, 1,19,3).

⁵⁴ Twierdzenie A. Harnacka (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Tübingen 1909, s. 385), że Ireneusz dlatego zajął się egzegezą Listów Pawłowych, ponieważ uczynili to wcześniej gnostycy, nie da się obecnie utrzymać. Ireneusz komentował św. Pawła niezależnie od polemiki antygnostyckiej. Por. R. Noormann, *Irenäus als Paulusinterpret*, Tübingen 1994, s. 521.

⁵⁵ Ir. AH I, 30,13.

⁵⁶ Ir. AH V, 9,1.

⁵⁷ Ir. AH V, 13,3. Szerzej na temat gnostyckiej i Ireneuszowej interpretacji 1 Kor 15,50 por. Noormann, dz. cyt., s. 501-516.

⁵⁸ Ir. AH V, 10,2 („substantiam carnis non amittit”). Szerzej na ten temat por. Y. de Andia, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986, s. 289-297.

⁵⁹ Por. K. Rudolph, *Bibel und Gnosis. Zum Verständnis jüdisch-biblicher Texte in der gnostischen Literatur, vornehmlich aus Nag Hammadi*, w: *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition*, Festschrift für J. Maier, (wyd.) H. Merklien, K. Müller und G. Stemberger, Frankfurt am Main 1993, s. 137-156.

⁶⁰ Por. Brox, dz. cyt. s. 39-103 („Der Streit um die Schrift”).

⁶¹ Ir. AH II, 27,2; III, 2,1.

jakie tekst święty może sprawiać. Stąd gnostykom stawia zarzut, że są pewni swojej wiedzy, sam natomiast jest przekonany, że czytanie tekstów świętych wymaga pokory, zaufania Bogu i uwierzenia Chrystusowi⁶². Objawienie Boga jest dostępne wszystkim ludziom, a nie tylko małej grupie wtajemniczonych „pneumatyków”⁶³. Gnostycy odwoływali się nie tylko do Pisma św.⁶⁴, ale znali też pojęcie tradycji. Nowe teksty źródłowe – utwory z Nag Hammadi – wskazują wyraźnie na świadków przekazu. Chrześcijańscy gnostycy starają się przedstawić dowody, że chodzi o naukę Jezusa. Najczęściej już w oryginalnych tytułach tych utworów zaznaczano, że chodzi o przekaz odnotowany przez apostołów. Szczególnym uznaniem wśród gnostyków chrześcijańskich cieszyli się apostołowie: Piotr, Jakub, Tomasz, Jan, Filip, Paweł. Oryginalne utwory gnostyków wskazują jednak wyraźnie na ezoteryczny charakter przekazu. Tajemnice gnozy przekazane zostały tylko niektórym, i tylko niektórzy mogli je otrzymać. Powstaje pytanie, na ile zasada odwołania się do tradycji wynika z ich rzeczywistych związków z kościelnym nauczaniem, a na ile jest odwołaniem się do wspólnego dziedzictwa gnostyckiej tradycji „ezoterycznego” nauczania, które dopiero pod wpływem polemiki z gnostycyzmem w nauczaniu kościelnym pojawia się jako oficjalny pogląd⁶⁵. W każdym razie gnostycyzm „zmusił” do sprecyzowania także przekazu nauczania apostolskiego jako tradycji, przy pomocy której dokonuje się interpretacji Pisma św. W gruncie rzeczy św. Ireneusz odwołuje się także do nauczania pozabiblijnego⁶⁶ jako kryterium interpretacji także Pisma św.⁶⁷. „Kiedy znów odwołujemy się do tradycji pochodzącej od Apostołów a zachowanej dzięki następstwu prezbiterów w Kościołach, wówczas występują przeciw Tradycji twierdząc, że są mądrzejsi nie tylko od prezbiterów, lecz nawet od Apostołów i że znaleźli szczerą prawdę”⁶⁸. Dla Ireneusza zatem jest rzeczą niemożliwą, bezbożną⁶⁹, aby przeciwstawiać tradycję Pismu Świętemu, aby powołując się na przekaz, odrzucić Pismo św. W polemice z gnostykami Ireneusz wskazywał więc na właściwy związek Tradycji

⁶² Por. In. AH V, 20,2; *Wykład nauki apostolskiej*, 52. Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, tłum. i oprac. W. Mysior, Kraków 1997, s. 69.

⁶³ Ir. AH IV, 6,5.

⁶⁴ „Kiedy zbija się ich Pismem św., wówczas zaczynają oskarżać samo Pismo św., że jakoby tekst miał być zepsuty, że Pisma nie mają powagi, że nie zgadzają się ze sobą, że nie da się z nich wydobyć prawdy, jeżeli się zna tradycję. Albowiem – powiadają – prawda została przekazana nie przez Pisma, lecz żywym głosem i dlatego sam Paweł powiedział: «Opowiadamy zaś mądrość między doskonałymi, lecz mądrość nie z tego świata» Ir AH III, 2,3, tłum. A. Bober, w: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 32.

⁶⁵ Zdaniem niektórych autorów pojęcie *tradycji* (*paradosis*) i *następstwa* (*diadoche*) jako terminy techniczne pojawiają się najpierw wśród gnostyków: Hans von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963, 172 nn.

⁶⁶ Por. Ir AH III, 4,1.2.

⁶⁷ Na temat formalnego podobieństwa między zasadą interpretacji Pisma przy pomocy tradycji u gnostyków i u Ireneusza por. Brox, dz. cyt., s. 98.

⁶⁸ Ir AH III, 2,2: tłum. A. Bober, dz.cyt., s. 38.

i Pisma św.⁷⁰ Ireneusz jednak uznawał gnostycką zasadę odwołania się do tradycji apostołskiego nauczania. Zarzucał gnostykom jedynie, że opierając się na ukrytym, tajemnym sposobie przekazywania. Jego zdaniem nie daje to gwarancji przekazu nauki autentycznej. W tym kontekście przedstawił także swoją teorię o apostołskiej polemice z fałszywą gnozą, a mianowicie wskazał na to, że pierwszego gnostyka, heretyka Szymona Maga zwalczał już Piotr Apostoł. Nauczanie kościelne, czyli kościelny przekaz apostołskiego nauczania, ma charakter jawny, sprawdzalny i powszechny, to znaczy przeznaczony dla wszystkich. Apostołski charakter nauczania, warunek przekazu istotny zarówno dla gnostyków, jak i nauczania kościelnego, otrzymuje w pismach Ireneusza dodatkowe kryteria. Ireneusz odwołuje się także do dowodu historycznego. Jego zdaniem przekaz apostołski łatwo sprawdzić w nauczaniu niektórych kościołów, a zwłaszcza w najstarszym, który odwoływał się do nauczania apostołskiego, to jest w Kościele Rzymskim⁷¹. Ireneusz odwołuje się do nauczania przebiterów, jako również do kryterium historycznego⁷². Chodzi oczywiście o teologiczne i apologetyczne spojrzenia na argument historyczny. Dla Ireneusza mają one jednak charakter obiektywnych kryteriów. Nauczanie odwołujące się do tych kryteriów Ireneusz nazywa „prawdziwą gnozą”⁷³. W polemice z gnostykami wypracował także pojęcie *regula veritatis*, co można oddać przez bliżej nam znane pojęcie „zasada ortodoksji” oznaczające całość prawdy i jej zakres. Stosuje to kryterium zarówno do Pisma św., jak do przekazu Tradycji. Wydaje się, że łączy je z symbolem chrzcielnym. Zdaniem N. Broxa *regula veritatis* określa u Ireneusza to, w co Kościół wierzy, czyli całość objawionej

⁶⁹ „Tylko oni sami znają bez jakichkolwiek wątpliwości czystą, nienaruszoną i szczerą «zakrytą tajemnicę». To jednak jest bezwstydnym bluźnierstwem Stwórcy” Ir. AH III, 2,2 tłum. A. Bober. dz. cyt., s. 38.

⁷⁰ Szerzej na te temat: Brox, dz. cyt., s. 93-100.

⁷¹ Słynne odwołanie się do nauczania w Kościele Rzymskim jak i do „historycznej” listy biskupów rzymskich jako gwarancji autentyczności nauczania – AH III, 3,2.3. Ireneusz mógł w czasie pobytu w Rzymie sprawdzić historyczną prawdę katalogu biskupów, tym niemniej katalog sporządzony jest w celach apologetycznych, stąd i ostrożność w jego ocenie wśród historyków.

⁷² Brox, dz. cyt., s. 150-157.

⁷³ „Prawdziwą gnozą jest nauka Apostołów i starożytny układ Kościoła rozszerzony na całym kręgu ziemi, z oznaką Ciała Chrystusa, który opiera się na następstwie biskupów, którym Apostołowie przekazali Kościół, który znajduje się na każdym miejscu; i tak przeszło aż do nas to przestrzeganie Pism bez fałszowania, w całkowitym stanie, bez dodawania czy ujmowania, w odczytaniu bez zafalszowania, a wykład według Pisma podany prawidłowo i starannie bez ryzyka czy bluźnierstwa, a przed wszystkim jest to dar miłości, który jest cenniejszy niż gnoza, chwalebniejszy niż proroctwo i przewyższający od wszystkich innych charyzmatów”. Ir. AH IV, 33.8. Z łatwością możemy wyczytać liczne aluzje do praktyk gnostyckich. „Układ Kościoła” – łaciński tekst mówi o „status Ecclesiae” – wydawcy domyślają się pod „status” greckiego „systema”, co tłumaczą jako „całość”. Por. Brox, dz. cyt., s. 166, przypis 159. Pojęcie „prawdziwa gnoza” po grecku w AH występuje tylko dwa razy: I,6,1 i I, 6,2; „perfecta agnitio” częściej, na przykład: I, 21,1; I,29,3; II, 17,-10 dotyczy gnostyckiego roszczenia prawdy; w cytowanym fragmencie chodzi o „agnitio vera”.

prawdy⁷⁴. Ireneusz w polemice z gnostycyzmem zastosował także kryterium, które przekształcił jego wykład prawd wiary, przynajmniej jako początek, w wykład teologiczny. Ireneusz dostrzegał związek między wiarą i rozumem⁷⁵: „Zdrowy umysł to ten, co bez ryzyka, pobożny i miłujący prawdę, wszystko, co Bóg poddał w zasięg mocy ludzkiej i udostępnił naszemu poznaniu, bada ochoczo i skutecznie, a w codziennym trudzie czyni wiedzę o tym przystępną. Są to bowiem rzeczy, które podpadają pod zmysły naszych oczu, jasno, bez dwuznaczności w samych słowach znajdują się w Piśmie”⁷⁶. Do przekazów wiary należy zatem podchodzić według możliwości rozumu ludzkiego. Inaczej, jeśli człowiek porzuci zasadę rozumności i wiary (*ratio et regula*), będzie stale szukał, ale nigdy nie znajdzie⁷⁷.

W świetle szkicowych uwag na temat spotkania kościelnej teologii Ireneusza z gnostycyzmem szkół walentynian widać wyraźnie, że gnostycyzm przyczynił się do rozwoju teologii kościelnej. Był to przede wszystkim faktorem negatywnym. Kościelna teologia zwalczając w polemice chrześcijańską formę gnostycyzmu, który z racji pokrewieństwa z kościelnym nauczaniem słusznie wydawał się bardziej niebezpieczny niż gnostycyzm niechrześcijański, wypracowała nie tylko jaśniejszy pogląd na poszczególne zagadnienia teologiczne, ale także lepsze metody wykorzystanie argumentu z Pisma św. i Tradycji. W niektórych kwestiach chrześcijańscy gnostycy mogli być pionierami. Jako chrześcijanie starali się także o interpretację prawd wiary, wykorzystaniu Pisma św. czy przekazów tradycji. Mogli przechować, nawet ryzykując przemieszanie elementów autentycznie gnostycznych, niektóre treści nauczania kościelnego lub jego formy sięgające epoki wcześniejszej od Ireneusza⁷⁸. Można w teologii chrześcijańskich gnostyków odkryć wątki, które w ogniu polemiki kościelnej mogły zostać odrzucone⁷⁹.

⁷⁴ Brox, dz. cyt., s.109; G.G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus*, Berlin 1963, s. 168-173.

⁷⁵ „Wiarę zachowuje prawda, gdyż wiara opiera się na rzeczach prawdziwie istniejących”. *Wykład wiary apostoelskiej* 3, s. 24.

⁷⁶ Ir. AH II, 27,1.

⁷⁷ Ir. AH II, 27,2. Szerzej na ten temat Brox, dz. cyt., s. 196-208.

⁷⁸ Zdziawiająca i godna dalszych badań jest na przykład tradycja Piotrowa w gnostycznych pismach z Nag Hammadi (por. *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów* NHC VI,1; wstęp, przekład z koptyjskiego, komentarz: W. Myszor, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29(1996), s. 296-302; *Apokalipsa Piotra* NHC VII, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2001, s. 214-224; *List Piotra do Filipa*, „Vox Patrum” 17(1997), z. 32/33, s. 419-423. Por. także K. Berger, *Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur*, w: *Festschrift für F. Mußner*, red. P.G. Müller i W. Stenger, Freiburg 1981, s. 261-326.

⁷⁹ Podobnie jak swego czasu J. Danielou odkrył w judeochrześcijaństwie elementy pomięte w teologii odwołującej się do filozofii greckiej.

Wyzwanie neognozy. W czasach współczesnych istnieje niewątpliwie pewien typ religijności, który typologicznie podpada pod pojęcie gnozy, ewentualnie neognozy⁸⁰. Gnozę można łączyć z szerszym zjawiskiem religijnym współczesności, z „nową religijnością”⁸¹. Impuls dla rozwoju teologii mogą stwarzać wyłącznie chrześcijańskie formy neognozy. Powstaje pytanie, czy dotyczy to kierunków antychrześcijańskich⁸². Czy takie formy gnozy dzisiaj istnieją i w jakim zakresie łączą się z chrześcijaństwem? Idąc za badaczem historycznej gnozy, Hansem Jonasem, należałoby szukać współczesnej gnozy w filozoficznej myśli nawiązującej do Martina Heideggera⁸³. Spostrzeżenia Jonasa potwierdzają badania innych myślicieli⁸⁴. Bez głębszego wnikania w związki gnostycyzmu z egzystencjalizmem – sprawa jest mimo wielu trafnych spostrzeżeń Jonasa bardzo skomplikowana – wydaje się, że współczesne gnostyckie kierunki myślenia czerpią swoje przesłanki z subiektywizmu charakteryzującego egzystencjalizm oraz jego pesymistycznego spojrzenia na świat zewnętrzny wobec człowieka⁸⁵. Ten związek zaznacza się nawet w terminologii, którą Jonas przejął z egzystencjalizmu⁸⁶ dla opisu fenomenu gnozy w starożytności, jak także opisu współczesnej gnostyckiej duchowości. Pojęcie *Daseinshaltung*⁸⁷ okazuje się bardzo przydatne zarówno w odniesieniu do antycznej gnozy, jak i dla opisu współczesnej umysłowości. Gnostyckie wątki dostrzegają badacze we współczesnej myśli – od filozofii Schellinga⁸⁸ do umysłowości „postmoder-

⁸⁰ Por. J. Sudbrack, *Gnoza i gnostycyzm w czasach nowożytnych*, „Communio” 18(1998) nr 4(106), s. 92-104.

⁸¹ Por. W. Myszor, *Elementy gnostyckie w nowej religijności*, w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, red. W. Myszor, „Studia Antiquitatis Christianae” 1996 z. 12, s. 70-83.

⁸² Tak sądzi Andrzej Zwoliński, *U źródeł neognozy*, w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, s. 105-119.

⁸³ H. Jonas, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, w: P. Sloterdijk, T.H. Macho, *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis*, Zürich 1993, s. 339-349; por. także: H. Jonas, *Religia gnozy*, Kraków 1994, s. 337-358.

⁸⁴ J. Sudbrack, *Gnoza i gnostycyzm w czasach nowożytnych*, „Communio” 18(1998), nr 4(106), s. 96.

⁸⁵ B. Merker, *Inwiefern Heideggers Existentialanalytik nicht „gnostisch” ist*, w: *Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen*, red. A. Franz, Th. Rentsch, Paderborn 2002, s. 177-189; W. Baum, *Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers? Eine Studie auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas*, Neuried 1997 cyt. za: Thomas Rentsch, *Gnosis und philosophische Moderne: Heidegger, Wittgenstein, Adorno*, w: *Gnosis oder die Frage nach Herkunft...*, s. 194 nn.

⁸⁶ O bezpośrednim związku jego monografii o gnozie i *Sein und Zeit* Heideggera mówił Jonas pod koniec życia. Por. *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, hrsg. v. D. Böhler in Verbindung mit I. Hoppe, München 1994, s. 172.

⁸⁷ Por. Jonas, *Religia gnozy*, s. 348 nn.

⁸⁸ Por. D. Mende, *Die Wiederkehr gnostischer Vorstellungen in Schellings Aufsatz „Philosophie und Religion” (1804)*, w: *Gnosis oder die Frage nach Herkunft*, s. 135-157; P. Kosłowski,

nistycznej”⁸⁹. Dyskusja nad możliwością gnostyckich ujęć w myśli filozoficznej czy teologicznej prowadzi także do postulatu nowego ujęcia samego pojęcia gnozy⁹⁰. Można zaobserwować to w badaniach Christopha Markschiesa⁹¹, a także w próbie zbudowania chrześcijańskiej gnozy w łonie „umysłowości posmodernistycznej” u Petera Kosłowskiego⁹². Wezwaniem dla współczesnej teologii mogą być także formy gnostyckiego myślenia, które J. Sudbrack zaliczył do „popularyzującego zarysu świata”⁹³ albo pojawiły się konkretnych gnostyckich ugrupowaniach (w teozofii Rudolfa Steinera, czy u różokrzyżowców). Musimy pozostawić na razie otwartym pytanie, na ile dialog z tego rodzaju „neognozą” może w sposób pozytywny wzbogacić teologię współczesną oraz z jakim stopniu może stymulować teologię polemiczną ku wyraźniejszemu ukazaniu religijnej odmienności chrześcijaństwa. Warto pamiętać także o zasadniczej odmienności współczesnej „neognozy” w stosunku do gnozy antycznej, na którą zwróciła uwagę Barbara Aland⁹⁴. Starożytna gnoza nawet w najbardziej odmiennym od chrześcijaństwa wydaniu zawierała pogląd o realnej rzeczywistości Boga. Współczesna neognoza może zaistnieć bez odniesienia do tego podstawowego pytania.

Zusammenfassung

Im zweiten und dritten Jahrhundert nach Christus hat die Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus den Anstoß zur Entwicklung der Kirchentheologie gegeben. Wir können das am Beispiel der Theologie von Iraeneus von Lyon beobachten. Seine Polemik hat zur Präzisierung der Kirchenlehre über den Kanon der Heiligen Schrift, des Begriffes der Tradition und der amtlichen Lehre geführt. Typische Probleme der theologischen Diskussion des zweiten Jahrhunderts, wie etwa die Bedeutung des Alten Testaments für das Christentum und der Auferstehungsglaube, deutlich polemisch gefasst, wie die Auferstehung des Leibes oder die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu, waren die Ergebnisse des Kampfes mit Gnostizismus.

Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling, Paderborn 2001, s. 643-733.

⁸⁹ L. di Blasi, *Der Geist in der Revolte. Der Gnostizismus und seine Wiederkehr in der Postmoderne*, München 2002, s. 208-226.

⁹⁰ Por. K. Rudolph, *Die antike Gnosis – Probleme und Fakten*, w: *Gnosis oder die Frage nach Herkunft*, s. 32-34.

⁹¹ Ch. Markschies, *Die Gnosis*, München 2001, s. 116 nn.

⁹² Por. Sudbrack, *Gnoza i gnostycyzm w czasach nowożytnych*, s. 98 n; Luca di Blasi, dz.cyt., s. 237-241 (“Christliche Gnosis als Antwort auf die Krise der Moderne: P.Kosloski”).

⁹³ Sudbrack, art. cyt., s. 100-103.

⁹⁴ Por. B. Aland, *Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition*, w: *Gnosis und Politik*, wyd. J. Taubes Paderborn, 1984, s. 65.